

Die Intransitivität der Daseinsanalyse in «Sein und Zeit»

Einleitung

Die Lektüre des Aufsatzes «Martin Heideggers Existential-Philosophie» von Edith Stein ist der Anlaß dieser Überlegungen gewesen. Beiden Denkern geht es darum, die Frage nach dem Sinn des Seins neu zu stellen. Beide haben die phänomenologische Methode bei Edmund Husserl erlernt, sind dann aber verschiedene Wege gegangen. Oben genannter Aufsatz exponiert die unterschiedlichen Wege. Beide nehmen nicht nur andersartig Stellung zur philosophischen Tradition, auch ihre metaphysischen Grundpositionen sind verschieden. Während bei Edith Stein die Analyse des menschlichen Seins über sich hinaus auf ein unendliches Sein weist, aus dem der volle Sinn des Seins zu schöpfen ist, ist die heideggersche Existenzial-Analyse des Daseins intransitiv, d.h., in der Seinsverfassung des Daseins findet sich kein Hinweis auf ein unendliches Wesen. Das Wort «Transcendens» wird hier vermieden, weil es bei Heidegger eine intransitive Bedeutung hat. Der Terminus «Intransitiv» hat seinerseits in diesem Zusammenhang eine andere Bedeutung als die übliche in der Grammatik.

Intransitiv heißt in der Grammatik ein Verb, das kein passivfähiges Akkusativ-Objekt verlangt, während ein transitives Verb es fordert. Als Beispiel dafür können wir zwei Verben verwenden: Transitiv gebrauchen wir das Verb «werfen» und intransitiv das Verb «sterben». Der Ausdruck «er stirbt» stellt einen ganzen und sinnvollen Satz dar, hingegen verlangt der Ausdruck «er wirft» für seine Vollständigkeit einen Wasfall. Wie ich den Ausdruck «Intransitiv» in dieser Abhandlung verwende, ist am besten zu erklären mit einem Zitat aus dem Aufsatz Edith Steins: «Das menschliche

Sein wird als «geworfenes» bezeichnet (bei Heidegger). Es wird damit vorzüglich zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch sich im Dasein vorfindet, ohne zu wissen, wie er hineingekommen ist, daß er nicht aus und durch sich selbst ist und auch aus seinem eigenen Sein keinen Aufschluß über sein Woher zu erwarten hat. Damit wird aber die Frage nach dem Woher nicht aus der Welt geschafft. Man mag noch so gewaltsam versuchen, sie totzuschweigen oder als sinnlos zu verbieten — aus der aufgewiesenen Eigentümlichkeit des menschlichen Seins erhebt sie sich unabweisbar immer wieder und verlangt nach einem dieses in sich grundlose begründenden, in sich begründeten Sein, nach Einem, der das Geworfene wirft»¹.

Die Position Heideggers, die dadurch gekennzeichnet ist, daß der Geworfenheitscharakter des Menschen (Daseins) nicht auf einen Werfenden verweist, nenne ich intransitiv. Dagegen nenne ich die Position Edith Steins transitiv.

Grammatikalisch charakterisiert sich die Intransitivität in diesem Beispiel der «Geworfenheit» durch das Fehlen eines Subjektes. Jedoch fallen Intransitivität, wie sie hier gemeint ist, und grammatikalische Subjektlosigkeit nicht zusammen. Bei Heidegger sind auch Begriffe wie «Verfallen» und «Schuld» intransitiv, d.h., sie verweisen nicht auf einen Fall aus einem höheren Urstand oder auf eine Schuld tat. Aus diesem Grund sollte der Terminus «Intransitivität» nicht bloß grammatikalisch verstanden werden, weder im herkömmlichen Sinne — als Fehlen des Objektfalls, noch als Fehlen eines Subjektes. Der Terminus gewinnt seine sachliche Bedeutung, wenn wir uns seine Ethymologie vergegenwärtigen. Dem Wort «Transitivität» liegt das lateinische Verb «transire» zugrunde. Die wörtliche Übersetzung lautet: Hinübergehen, d.h., von einem Ort zu einem anderen gehen. Das transire impliziert damit einen Ort, von dem man ausgeht, und einen, wohin man geht. «Transire» ist gleichzeitig «exire» und «inire». «Transeuns» ist derjenige, der das «transire» vollzieht. Wenn also gesagt wird, daß die Analyse des Daseins bei Heidegger intransitiv ist, ist damit gemeint, daß das Dasein sich weder als Ort des Ausgehens eines «transire» noch als «transeuns» erweist. Bei Edith Stein dagegen enthüllt sich das menschliche Sein sowohl als «transeuns» als auch als Ausgangsort des «transire».

¹ Edith STEIN, Werke VI, S. 93, Louvain, 1962.

Es dürften nun die Termini «Transitivität» und «Intransitivität» vorläufig geklärt sein. Ihre volle Konkretion werden sie im Rahmen der folgenden Ausführungen gewinnen.

1. Die Absicht der Daseinsanalyse

Es geht Heidegger im *Sein und Zeit* darum, die Frage nach dem Sinn des Seins neu zu stellen. Der Anlaß dazu ist nicht nur das Fehlen einer Antwort, sondern auch eine unzureichende Fragestellung.¹ Zwar verfügt jeder über ein Verständnis dessen, was mit dem Wort «seiend» bzw. «ist» gemeint ist. Das Wort «ist» dürfte das im Alltag meist verwendete sein. Aber was «sein» explizit besagt, wissen wir nicht. Die Pluralität der Bedeutungen würde uns sofort in Verlegenheit bringen, wenn jemand uns nach der Grundbedeutung frage. Schon Aristoteles stellte fest, daß τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς — daß Seiend in vielen Bedeutungen ausgesagt wird². Einerseits bedeutet es z.B., daß etwas so und so beschaffen ist (Sosein), anderseits, daß etwas wirklich ist (Daß-sein, Wirklichsein). Die Ontologie, die Untersuchung des Seienden als solchen — τὸ ὄν ᾗ ὄν, hat sich seit Aristoteles nach dieser Unterscheidung orientiert. Wir betrachten jedes Seiende in Hinblick auf sein τί ἐστίν; — Was ist es? seine Washeit, quidditas, essentia, Wesen und in Hinblick auf sein ὅτι ἐστίν; — Daß-sein, existentia, Wirklichkeit. Essentia und Existentia zielen auf die Antworten der Fragen: *Was* ist es? und *Ist* es? Heidegger geht einen Schritt weiter. Er fragt, ob in der Unterscheidung zwischen Daß-sein und Was-sein, existentia und essentia, «Sein» je dasselbe heiße³. Die Frage, die daraus folgt, lautet: Welche ist die Grundbedeutung von Sein, die eine Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein erst ermöglicht? Die Frage nach dem Sinn des Seins ist durch die genannte Unterscheidung nicht beantwortet. Ein Begriff des Seins steht noch aus.

Damit ist angezeigt, inwiefern die Frage Heideggers nach dem Sinn des Seins eine radikale Frage ist. Die *Grundbedeutung* von Sein ist herauszustellen.

¹ *Sein und Zeit*, S. 4.9; Tübingen, 1979¹⁵.

² *Metaphysik*, 1028a; Hamburg, 1978.

³ *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 217; Frankfurt a.M. 1973⁴.

Das Sein ist allerdings je das Sein des Seienden. Das Befragte der Frage nach dem Sein ist das Seiende selbst. Im Kant-Buch schreibt Heidegger: «In der Frage, was das Seiende als solches sei, ist nach dem gefragt, was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt. Wir nennen es das Sein des Seienden und die Frage nach ihm die Seinsfrage»¹. Nun erhebt sich die Frage, wie das Sein zu erfragen sein und vor allem welches Seiende zu befragen sei. Wir dürfen sagen, daß die klassische Ontologie diese Aufgabe ziemlich leicht genommen hat. Sofern die Ontologie das Seiende als solches untersucht, glaubte sie, jedes Seiende mit den gleichen Kategorien untersuchen zu können. Die Weise, wie ein Mensch einen Fall (casus) einer Gattung (essentia) darstellt, unterscheidet sich nicht von der Weise, wie ein Baum ein Fall des Baumseins ist. Dieses Vorgehen des ontologischen Fragens enthüllt, inwieweit der Sinn des Seins in der Klassik dunkel war. «Das ontologische Fragen bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen... Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festgeklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat»².

Das Problem bleibt stehen: Wie ist der Sinn des Seins zu erfragen? Zuvor soll das fragende Seiende in dessen Sein geklärt werden. «Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden — des fragenden — in seinem Sein»³. Dasjenige Seiende, zu dessen Seinsverfassung ein, wenn auch unexplizites Verständnis von Sein gehört, ist zu befragen. Dieses Seiende ist das Dasein.

Das bisher Gesagte zeigt wie die treibende Frage zu der Analyse des nach dem Sein fragenden Seienden führt. Wie ist dies zu verstehen? Einerseits rein logisch-methodologisch. Der Fragende nach dem Sein befragt sich selbst in Hinblick auf diese Frage. Andererseits aber darf diese Rückwendung auf das Subjekt der Frage nicht als ein bloßes Sich-bewußt-machen des Fragenden über seine Frage verstanden werden. Vielmehr zielt diese Rückwendung auf

¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 216.

² *S. Z.*, S. 11.

³ *S. Z.*, S. 7.

das Seinsverständnis, über das der Fragende selbst verfügen muß, um überhaupt nach den Sinn des Seins fragen zu können. Zwar kann dieses vage Verständnis eine Untersuchung über das Sein nicht leiten, da es von Meinungen und Theorien über das Sein geprägt ist. Aber als Faktum ist dieses Seinsverständnis für die Ausarbeitung der Seinsfrage deshalb wichtig, weil damit der Vorrang des Daseins hinsichtlich der Seinsfrage zum Ausdruck kommt. «Die leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, und das am Ende zum Wesensverfassung des Daseins selbst gehört»¹.

Die Frage nach dem Sinn des Seins führt zu der Frage nach dem Fragenden selbst, zu der Analyse des Daseins. Analyse des Daseins aber heißt nichts Anderes als die Herausstellung des Seins des Daseins, d.h., sie ist schon Ontologie. Jedoch stellt die Analyse des Daseins kein beliebiges Gebiet der globalen Ontologie dar, sondern sie ist Fundamentalontologie, insofern die Ontologien im Sein des Daseins fundiert und motiviert sind.

2. Der intransitive Ansatz Existenzialität und In-der-Welt-sein

Das Dasein kann nicht mit Hilfe von Begriffen, die aus den nichtdasein-mäßigen Seienden gewonnen sind, analysiert werden. Die Unterscheidung zwischen Existenzialen und Kategorien ist eine der Hauptunterscheidungen in *Sein und Zeit*. Nun weiß jeder, der *Sein und Zeit* gelesen hat, daß Existenz nicht die existentia der klassischen Ontologie entspricht; existentia wird in der heideggerschen Sprache mit Vorhandensein übersetzt. M.a.W. existentia ist eine Kategorie, die dem Dasein deshalb nicht zukommt. Das aber hindert nicht, durch die klassische Unterscheidung von essentia und existentia die Bedeutung von Existenz deutlicher herauszustellen. Allerdings tut dieses Heidegger selbst, wenn es ihm darum geht, Existenz von existentia abzuheben. «Das 'Wesen' dieses Seienden (Daseins) liegt in 'einem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die

¹ S. Z., S. 8.

Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* hat und haben kann»¹.

Essentia in der klassischen Ontologie ist jenes, wodurch etwas ist, was es ist (*quo id est quod est*). Die *essentia* des Menschen ist das, wodurch ein Mensch ein Mensch ist, d.h. die *humanitas* — das Menschentum. Daraus folgt, daß jeder Mensch dieselbe *essentia* hat. «*Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum*» — es ergibt sich also, daß das Wesen des Menschen und das Wesen des Sokrates sich nicht unterscheiden, es sei denn in einem bestimmten und in einem unbestimmten Stoff². Die *existentia* ist die Verwirklichung einer *essentia*, oder, anders ausgedrückt, das Daß eines Falles von einer *essentia*. Eine *essentia* hat daher die Möglichkeit sich zu verwirklichen, d. h. in die *existentia* einzutreten.

Das einfache Daß von etwas gibt keine Auskunft über sein Sein. Das Daß ist als bloßes Daß zu bezeichnen. «*Non enim res esse intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam*» — kein Ding kann ja begriffen werden, außer durch die Definition und sein Wesen.³ Die *existentia* ist das Daß-sein von etwas, aber damit ist nichts über das Sein (Wesen) des existens gesagt. Diese Auffassung von Seienden bringt mit sich das Problem des Entstehens, der Verwirklichung einer *essentia*, d.h., wie eine *essentia* in einem Fall real (in *rerum natura*) wird. Dieses Problem führt zu dem unbewegten Beweger, jenem Seienden, dessen *essentia* seine *existentia* ist, d.h. Gott. Dieses Wesen ist in seiner Natur (*substantia prima simplex*) uns völlig unbegreiflich. Existenz ist eine Vollkommenheit (*actus*), die jedes Wesen nach seiner Möglichkeit (*potentia*, Maß) vom *Actus Purus* (Gott) bekommt. Nach dieser Auffassung des Seienden und des Wesens ist allein Gott Dasein. Aus diesem Grunde wird die heideggerische Bezeichnung für den Menschen — Dasein — verurteilt. Ich zitiere nur zwei Denker, die mit Heidegger etwas gemeinsam haben — das Erlernen der phänomenologischen Methode bei Husserl: Edith Stein und H. Konrad-Martius. Edith Stein: «Das heißt nichts anderes, als daß für den Menschen etwas in Anspruch genommen

¹ S. Z., S. 42.

² THOMAS V. AQUIN, *De ente et essentia*, 242; Darmstadt, 1980.

³ *Idem*, 18.

wird, was nach der philosophia perennis Gott allein vorbehalten ist: das Zusammenfallen von Wesen und Sein... Insofern ist der Mensch aber als ein kleiner Gott aufgefaßt, als das menschliche Sein als ein vor allem anderen ausgezeichnetes Sein in Anspruch genommen wird und als das Sein, von dem allein Aufschluß über den Sinn des Seins zu erhoffen ist»¹. Konrad-Martius: «Das Motto soll anzeigen, daß nur das unerschaffene Dasein ist. Bei Gott sind Wesen und Existenz eins, beim Menschen nicht. Gott ist Existenz, der Mensch nicht»².

Inwieweit hebt Heidegger den Unterschied zwischen *essentia* und *existentia* auf? Nur insofern er dasselbe Wort «Sein» für die beiden Ausdrücke verwendet? Auch erhebt Edith Stein den Einwand gegen Heidegger, daß dieser die verschiedenen Bedeutungen von Sein — die Trennung *essentia-existentia* — nicht beachtet. Mir jedoch scheint dieser Einwand nicht berechtigt zu sein. Der Ansatz Heideggers liegt vor einer solchen Trennung. Es geht ihm nämlich um die Grundbedeutung von Sein, die eine solche Trennung erst möglich macht.

Heidegger setzt weder an dem Was-sein, noch an dem Daß-sein eines Seienden an, sondern an dem Wie-sein eines Seienden, das sich in seinem Sein zu seinem Sein verhält, d.h. an der Seinsweise des Daseins. Außer dieser Seinsweise sind noch andere in *Sein und Zeit* angeführt: wie Zuhandenheit und Vorhandenheit. Wenn Heidegger schreibt: «Das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden muß aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden», dann heißt Sein hier kein bloßes Daß, sondern eine Seinsweise, die als Ausgangspunkt für die Herausstellung jeder Bestimmung dieses Seienden fungieren muß. Die Seinsbestimmungen des Daseins — Existenzialen — sind nur aus der Seinsweise des Daseins — Existenzialität — zu gewinnen. Der Begriff von Existenz ist von Heidegger folgendermaßen bestimmt: «Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt»³.

¹ Edith STEIN, *Werke* VI, S. 91.

² H. KONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, S. 6; München, 1957.

³ S. Z., S. 12.

Meines Erachtens ist diese Stelle einer der wichtigsten in *Sein und Zeit* und zugleich ungemein bedeutend für die Intransitivität der Analyse des Daseins. Hier kommt sehr deutlich der intransitive Ansatz (an dieser Stelle kann man auch sagen — der radikale apriorische Ansatz) der Analyse des Daseins zum Ausdruck. Der Ausgangspunkt ist die Seinsweise, in der sich das Dasein befindet. Dabei werden keine ontischen Erkenntnisse vorausgesetzt. Wie Heidegger ausdrücklich betont, die Daseinsanalyse geht nicht von den Ergebnissen der positiven Wissenschaften aus — Psychologie, Biologie oder Anthropologie —, noch setzt sie deren Ergebnisse voraus. Die Daseinsanalyse ist eben a priori, d.h., sie geht von keinem Was aus, sondern von der Weise, wie das Dasein ist. Damit wird auch jede Ontologie des *ens creatum*, die von dem Begriff der Schöpfung ausgeht, ausgeschaltet.

Zugleich aber ist die Seinsweise des Daseins von anderen Seinsweisen scharf abgehoben. Das Dasein *verhält* sich zu seinem Sein. Dieses Verhalten wird ans Licht gebracht in Ausdrücken wie: «Zu-sein» und «es geht in seinem Sein um dieses Sein selbst». Das kann nicht als ein moralischer Imperativ verstanden werden, obwohl es der Grundcharakter des Daseins ist, in dem jedes «Sollen» gründet. Dieses Zu-sein bzw. Seinsverhalten unterscheidet das Dasein von den nichtdaseinsmäßigen Seienden, die zuhanden oder vorhanden sind.

Der existenziale Ansatz führt unmittelbar zu einem anderen Strukturmoment der heideggerschen Analyse des Daseins: die Jemeinigkeit. Wenn das Dasein nur aus seiner Existenz zu verstehen ist und nicht aus einer vorgegebenen *essentia*, ist Dasein wesentlich meines. «Dasein ist nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem»¹. Existenz kann also aufgefaßt werden als die Weise, wie ich zu sein habe. Die Jemeinigkeit der Existenz drückt die verschiedenen Möglichkeiten aus, die ich zu sein habe. Weil Dasein meins ist und ich mich zu ihm so oder so verhalten kann, kann ich eigentlich oder uneigentlich Existieren. Anders ausgedrückt bedeutet dies, daß das Dasein in seinem Sein seine Weisen zu Sein sich wählen kann.

Wie schon angedeutet, gibt es kein bloßes Daß-sein, also ein reines Daß, frei von irgendeinem Inhalt, in der Perspektive von *Sein und Zeit*. Sein ist eine Seinsweise, ein so oder so sein und das bringt uns zu der apriorischen Seinsverfassung des Daseins — zu

¹ S. Z., S. 42.

dem Phänomen In-der-Welt-sein. Das In-der-Welt-sein ist die Konkretion von Existenz. M.a.W. Existenzialität ist In-der-Welt-sein. Dies wird deutlich in der folgenden Behauptung Heideggers: «Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seienden ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir Existenz. Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich»¹. Aber das Seinsverständnis ist eben dasjenige, das am besten das Phänomen In-sein charakterisiert. Das In-der-Welt-sein als Seinsverfassung des Daseins bedeutet, daß das Dasein je über ein vorbegriffliches Seinsverständnis verfügt, das ihm erst ermöglicht in der Weise des In-der-Welt-seins sein zu können.

Das In-der-Welt-sein ist die Konkretion der Existenzialität und auch die Apriorität dieser. Das In-der-Welt-sein ist die apriori notwendige Seinsverfassung des Daseins. Wie ist dieses apriori zu verstehen? Zuerst so, daß Dasein nur in der Weise des In-der-Welt-seins sein kann. Existieren bedeutet nichts Anderes als in der Weise des In-der-Welt-seins sein. Eine *essentia homo* wäre unter dieser Perspektive absurd. Sie würde die Seinsverfassung des Daseins verfehlen. Jede Seinsbestimmung des Daseins ist aus diesem Phänomen zu gewinnen. Ich darf noch einmal die Behauptung machen: Existenzialität ist identisch mit dem In-der-Welt-sein. Eine andere Folge der Apriorität dieses Phänomens besteht darin, daß Welt nicht aus einem Subjekt, aus einem Ich entsteht, als ob das Ich durch seine Intentionalität das Weltgewebe spinnen könnte. Das In-der-Welt-sein ist apriorischer als die Intentionalität. Jenes ist der Horizont dieser. Es ist kein Konstruktum der Intentionalität und auch nicht etwas durch einen Akt der Intentionalität Gegebenes, sondern das, was Intentionalität überhaupt ermöglicht. «Das In-der-Welt sein ist aber nicht erst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern das, was eine solche Beziehung zuvor schon ermöglicht, sofern die Transzendenz den Entwurf des Seins von Seiendem vollzieht»².

Die Ursprünglichkeit des In-der-Welt-seins in bezug auf die Intentionalität kommt dadurch zum Ausdruck, daß die wichtigsten

¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 221.

² *Idem*, S. 228.

Phänomene des Daseins wie Angst, Stimmung, Sorge, Gewissen, Schuld «nicht auf irgendeine Form von Gegenstandsbezug zurückgebracht werden können»¹, d.h., die Phänomene, die die Ganzheit der Seinsverfassung des Daseins betreffen, sind nicht durch einen intentionalen Akt gegeben, sondern sind schon immer gegeben als Strukturmomente des Horizontes der Intentionalität, d.h. des In-der-Welt-seins.

«Unsere Gewohnheit, in der Form der Intentionalität zu denken, ist so stark, daß wir auch noch das grundsätzliche Umsichhaben von Welt nach der Grundform der Intentionalität denken oder die Eigenart des In-der-Welt-seins dergestalt auf die allgemeine Intentionalität zurückbeziehen, daß wir es nur im Hinblick auf die Gegenstandsvorhabe, eben als deren Grund und Ursache begreifen. In Wahrheit aber verhält es sich so, daß das In-der-Welt-sein eine eigene, nicht aus dem Objektbezug ableitbare Grundform hat und diese in mannigfachen Weisen der Realisierung zu differenzieren vermag. So sind z.B. *Stimmungen* (stimmungmäßiges Sichbefinden 'inmitten' der Welt), *Arbeit* (umsichtiges Besorgen des Daseins umwillen seiner selbst), *Mitsein* (vorspringendes, fürsorgendes Miteinandersein des Daseins) und *Entscheidung* (angstbereites Gewissenhabenwollen) *ursprünglichere* Formen des In-der-Welt-seins, in denen dieses *als Ganzes* lebendig und erfüllt ist.»².

Wenn ich an die Intransitivität der Daseinsanalyse nochmals anknüpfe, dann ist zu sagen, daß auch die Geworfenheit des Daseins aus seiner apriorischen Seinsverfassung zu verstehen ist. «Geworfen» kann daher nie heißen, von draußen her in die Welt hineingeworfen werden. Dieses «draußen» würde die Apriorität der Analyse sprengen. Dasein kann nicht in die Welt versetzt oder aus der Welt genommen werden. Geworfenheit hat in der Daseins-Analyse mit einem Wurf nichts zu tun. Sie ist vielmehr ein Strukturmoment des In-der-Welt-seins, d.h., sie charakterisiert die Weise, wie das Dasein in seinem Sein sich befindet. Die gestimmte Befindlichkeit offenbart das Geworfen-sein des Daseins. In der klassischen Ontologie wäre dieser Seinscharakter des Daseins mit *contingentia* übersetzt. Allerdings würde Heidegger gewissermaßen dieser Übersetzung zustimmen «...da Dasein, inmitten des Seins geworfen, vollzieht als freies einen Einbruch in das Seiende, der immer geschichtlich und

¹ Heinrich ROMBACH, *Phänomenologie des gegenw. Bewußtseins*, S. 97; Freiburg, 1980.

² *Idem*, S. 94.

in einem letzten Sinne zufällig ist. So zufällig, daß die höchste Form der Existenz des Daseins sich nur zurückführen läßt auf ganz wenige und seltene Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod, daß der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt¹. Heidegger jedoch vermeidet den Terminus Zufälligkeit, weil dieser in der Geschichte der Ontologie an den Begriff der Notwendigkeit gebunden ist. Ich erinnere nur an einer der *quinque viae* des Thomas von Aquin, die die Existenz und Notwendigkeit Gottes aus der Zufälligkeit (*contingentia*) des innerweltlich Seienden zu erweisen versucht.

Die Intransitivität kommt selten so deutlich zum Ausdruck in *Sein und Zeit* wie in der Bestimmung der Geworfenheit (aber das bedeutet nicht, daß die Intransitivität hier ihren zentralen Punkt hat. Dieses Phänomen zeigt nur die Intransitivität der Analyse). «Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses «Daß es ist» nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in seinem Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist»².

Wie in der Geworfenheit, so kommt die Intransitivität der Daseinsanalyse in den anderen Phänomenen des Daseins wie Schuld, Angst, Gewissen zum Ausdruck.

3. Die intransitive Wahrheit

Heidegger widmet dem traditionellen Wahrheitsbegriff einen wesentlichen Teil seiner Wahrheitsanalyse in *Sein und Zeit*. Und zwar deshalb, um die Wahrheit als entdeckend-sein bzw. Unverborgenheit von der Wahrheit als Übereinstimmung abzuheben.

Wenn die Wahrheit als «*adaequatio rei et intellectus*» definiert wird, dann ist zu fragen, was mit dem Terminus *adaequatio* gemeint ist und wie eine Übereinstimmung zwischen einem Ding und dem Verstande zustande kommen kann. Heidegger faßt die Schwierigkeiten der traditionellen Wahrheitsbestimmung in der kurzen Frage zusammen: «Wie soll die Beziehung zwischen ideal

¹ Davoser Diskussion in *Kant-Buch*, S. 262.

² S. Z., S. 135

Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden ?»¹. Damit ist angedeutet, wie der klassische Wahrheitsbegriff an der verhängnisvollen Trennung von Subjekt und Objekt hängen bleibt. Der subjektive ideale Wahrheitsgehalt hat mit dem objektiven realen Ding übereinzustimmen, will das Subjekt ein wahres Urteil über das objektive Ding aussprechen. Heidegger zeigt anhand von Stellen der KrV, inwieweit diese Wahrheitsbestimmung, obwohl als Folge eines naiven Realismus apostrophiert, ihre Verwendung und Geltung innerhalb der Philosophie der Moderne hat behaupten können.

Die Aufhebung der Trennung Subjekt-Objekt durch das In-der-Welt-sein als Seinsverfassung des Daseins konnte nicht umhin, die daraus folgenden Konsequenzen für eine neue Bestimmung des Wahrheitsbegriffes ziehen. Der Dualismus Subjekt-Objekt charakterisiert ja die Bestimmung von Wahrheit als *adaequatio*. Ist dieser Dualismus aufgehoben, dann wird die Wahrheit intransitiv. Mit diesem Satz, der als die zu beweisende These gilt, wird ein neuer Zugang zu der heideggerschen Wahrheitsbestimmung beabsichtigt. Es wird zunächst behauptet: Was die heideggersche Bestimmung von Wahrheit vor allem charakterisiert, ist nicht ihre Bestimmung als Unverborgenheit, Entdecktheit, sondern ihre Intransitivität.

Mein Ansatzpunkt ist die von Heidegger zitierte Schrift des Thomas von Aquin — die Untersuchungen über die Wahrheit. Diese Schrift hatte Heidegger schon in *Sein und Zeit* zitiert und zwar im Paragraph 4 (über den ontischen Vorrang des Daseins in der Seinsfrage). Dabei geht es um den Vorrang des Seienden, das »gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden 'zusammenzukommen', d.h. übereinzukommen. Dieses ausgezeichnete Seiende, das *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, ist die Seele (*anima*)»². Dieses Übereinkommen beweist seinerseits, daß *verum* ein *transcendens* ist, d.h., daß jedes Seiende wahr ist.

Diese Stelle steht unmittelbar vor der Definition *adaequatio rei et intellectus*, und es ist bemerkenswert, daß Heidegger in seiner Analyse im Paragraph 44 einen so wichtigen Beitrag zur Rolle des Menschen (Daseins) für die Wahrheitsfrage nicht in Betracht zieht. Auch sagt Heidegger, Thomas verweist für die Definition *veritas est adaequatio rei et intellectus* auf Avicenna, der sie seinerseits

¹ S. Z., S. 216.

² *Idem*, S. 14.

aus Isaak Israelis Buch der Definitionen übernommen hat¹. Hier ist Heidegger ein Fehler unterlaufen. Für die genannte Definition verweist Thomas tatsächlich auf Isaak Israeli, aber nicht auf Avicenna. Auf diesen verweist Thomas für eine andere Definition von Wahrheit und zwar für die «*veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*» bzw. «*verum est indivisio esse, et eius quod est*»². Allerdings ist dieser Fehler der Verweisungen an sich bedeutungslos, aber ich habe auf ihn aufmerksam gemacht, weil Thomas drei Definitionen von Wahrheit liefert, worunter die berühmte «*adaequatio rei et intellectus*» die zweite darstellt. Sie kann nicht als eine ausgezeichnete Definition im Text Thomas' gelten.

Ich habe schon die erste Definition genannt, als ich die Definition Avicennas zitiert habe. Thomas fügt eine Definition Augustins hinzu, «*verum est id quod est*». In diesem Sinne ist Wahrheit die Identität des Seienden.

Die zweite Definiton ist die von Heidegger in *Sein und Zeit* zitierte. Wir können sie als die Urteilswahrheit auffassen. In dieser zweiten Definition zitiert Thomas Aristoteles (Met. IV): «*Philosophus dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est*»³.

Vor allem aber möchte ich auf die dritte Definition aufmerksam machen: «*Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius, quod verum est manifestativum et declarativum esse et Augustinus in libro de vera religione, veritas est qua ostenditur id quod est*»⁴.

Ich gehe nicht zu weit, wenn ich behaupte, daß hier wie bei den Griechen und auch wie bei Heidegger Wahrheit als Entdeckendsein und Unverborgenheit bestimmt wird. Manifestare ist eine genaue Übersetzung von *φαίνεσθαι, ἐπιφαίνεσθαι* — manifestus, handgreiflich. Und wenn ich die heideggersche Sprache für die Übersetzung der Definition von Augustin verwenden darf, dann heißt es auf Deutsch: Wahrheit ist das sichzeigende Sein des Seienden. (ostendere = darbieten, zeigen, sehen lassen, an den Tag legen offenbaren, zeigen, erklären, eröffnen, darlegen — Stowasser Wörterbuch).

¹ S. Z., S. 214.

² THOMAS V. AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. I a. I.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

Wenn wir die heideggersche Bestimmung von Wahrheit genauer betrachten, dann können wir diese drei Schritte (Definitionen) in ihr entdecken: «Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst ist, das heißt, daß es in Selbigkeit so ist, als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird»¹. a) Die Selbigkeit bedeutet hier die Identität des Seienden in seinem Sein. b) Das *so... wie* meint die Urteils Wahrheit und c) das «sich zeigen» den apophantischen Charakter des Seienden.

Mit dieser detaillierten Darstellung der Wahrheitsbestimmung bei Thomas will ich keinesweges andeuten, daß Heidegger in seiner Wahrheitsanalyse nichts Anderes bringt als das, was er von Thomas verschwiegen hat. Solche Andeutung wäre nicht nur plump, sondern auch eine völlige Verkennung des Ansatzes der Wahrheitsanalyse in *Sein und Zeit*.

Wie ich schon gesagt habe, besteht eine der größten Leistungen von Sein und Zeit in der Aufhebung des Dualismus Subjekt-Objekt. Diese Aufhebung gründet in der Bestimmung des In-der-Welt-seins als Seinsverfassung des Daseins. Die Originalität der Wahrheitsanalyse bei Heidegger ist deshalb in ihrem intransitiven Ansatz zu suchen. Um diesen deutlich hervorzuheben werde ich nochmal auf Thomas von Aquin anknüpfen.

Das Fundament der Wahrheit liegt bei Thomas im «*intellectu divino*». «*In intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum*»².

Dieser Auffassung von Wahrheit liegt der Schöpfungsbegriff zugrunde:

Deus mensurans non mensuratus
 Res naturalis mensurata mensurans
 Homo mensuratus mensurans artificialia tantum
 Artificialia mensurata

Wahr ist daher eine Bestimmung (transcendens) des Seienden, insofern dieses von Gott bestimmt ist. Die Rolle der Menschen liegt lediglich darin, die in den Dingen verborgene Wahrheit zu rezipieren. Die Dingen sind dann wahr vor allem in Bezug auf den

¹ S. .Z., S. 218.

² THOMAS, a.a.O..

göttlichen Geist. Dies wird ausdrücklich behauptet: «Unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneretur»¹.

Gott ist der Garant der Wahrheit der Dinge, d.h. ihrer Identität: «non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem»². Daher ist die Entdecktheit der Dinge, d. h. ihre Offenbarung, eine Theophanie. Die Dinge verweisen in ihrer Wahrheit auf den Schöpfer.

Heidegger setzt seine Wahrheitsanalyse radikal anders an: «Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins»³. Während bei Thomas die Wahrheitsanalyse einen Anspruch auf Apriorität nicht erheben kann, in der Annahme, das Seiende sei ein ens creatum, geht die Wahrheitsanalyse in *Sein und Zeit* von der apriorischen Seinsverfassung des Daseins aus.

Das In-der-Welt-sein ist kein blankes «Daß», wie ich schon gesagt habe. Es ist zwar ein einheitliches Phänomen, aber es läßt sich in mehrere Strukturmomente auseinanderlegen. Im «In-sein» soll der Ausdruck Da des Daseins die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins anzeigen. Dieses «Da» hebt damit die Intransitivität der Erschlossenheit hervor. «Es ist erleuchtet besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist»⁴.

Demzufolge liegt die Wahrheit primär bei der Entdeckung des Daseins und nicht bei der Entdecktheit der Dinge. Diese können in ihrer Selbigkeit entdeckt werden, weil das Dasein je schon ein entdeckend-entdecktes Seiende (weil Dasein seine Erschlossenheit) ist. «Primär wahr, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit)»⁵.

Die Folgen dieser Auffassung von Wahrheit liegen auf der Hand. Wahrheiten sind immer in bezug auf das Dasein bzw. auf dessen Seinsverfassung zu verstehen. Heidegger sagt es ausdrücklich: «Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsar

¹ THOMAS, a.a.O..

² *Idem.*

³ S. Z., S. 220.

⁴ *Idem*, S. 133.

⁵ *Idem*, S. 220.

relativ auf das Sein des Daseins»¹. Daß dies mit einer Subjektivierung der Wahrheit nichts zu tun hat, liegt darin, daß die Seinsverfassung des Daseins das Kriterium jeder Objektivität ist.

Daß Heidegger sich der Intransitivität seiner Wahrheitsanalyse sehr bewußt war, zeigt die Anmerkung über die «ewigen Wahrheiten». «Die Behauptung «ewiger Wahrheiten», ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten «Idealität» des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik»².

ANTÓNIO CARRETO FIDALGO

¹ S. Z., S. 227.

² *Idem*, S. 229.

Resumo

Ao leitor atento de «Ser e Tempo» não passará despercebida certamente a significação «sui generis» de conceitos fundamentais da análise daquele ente cujo ser o leva a formular a pergunta do ser. Assim, significam «o estar atirado» (Geworfenheit), «o estar caído» (Verfallen), «o estar culpado» (Schuld) não o resultado de um acto anterior, mas tão só um estado (um modo de ser). O ser humano (Dasein) está atirado no — e não «ao» — mundo, sem que isso signifique que haja um atirador ou um precedente acto de atirar; o homem está caído na quotidianidade sem que tenha havido um acto de queda e está culpado sem que haja um acto de culpa. A esta significação centrípeta chamo eu intransitividade. Não há possibilidade de, através do carácter contingente do ser humano — o estar-atirado-no-mundo —, se passar (transire) ao ser necessário, sujeito do acto de atirar.

A origem da intransitividade, que se espelha explicitamente nos conceitos referidos, situa-se na apriorística constituição ontológica do homem, no «estar-no-mundo» (In-der-Welt-sein). (A justificação de traduzir «In-der-Welt-sein» por «estar-no-mundo» e não por «ser-no-mundo» será motivo de um trabalho posterior). Sendo o ser humano, no seu ser, «estar-no-mundo», seria um contra-senso ver no seu carácter de estar-atirado-no-mundo o resultado de um acto anterior, o qual apontaria necessariamente para o sujeito desse mesmo acto.

Finalmente mostro como a constituição ontológica «estar-no-mundo» leva necessariamente a uma nova concepção de verdade. Enquanto a definição tradicional de verdade, «adaequatio rei et intellectus», exige como garante da adequação o intelecto divino, significa em Heidegger *verdade*, antes de mais, a abertura (Erschlossenheit) que o ser humano, graças à sua constituição ontológica, desde sempre disfruta. Verdade não é tanto a verdade do juízo, mas, antes de mais e sobretudo, o carácter apofântico de todo o ente mundano aberto ao homem.